

惠心僧都における道心

久下 陸

目次

- 一 まえがき
- 二 惠心僧都諸傳
- 三 かの願に相叶う
- 四 道心の門
- 五 衆生に化する

一、まえがき

ひとりの高僧の道心が時代の信仰に大きな影響を與える事実をわれわれは平安後期においてみることができる。その高僧とは惠心僧都であり、その影響とは淨土教に新たな展開の支點を與えた『念佛觀』の形成である。

この聖者の道心は、その生涯にいくたびも脱皮を遂げ、深化の度を深めてゆく。

一方、時代はこのころから徐々に轉じ、やがて世の信仰に質的な轉換を遂げる。それは『時代の廻心』とも稱すべき劃期的な展開であつた。

その生涯七十六年の道心は、時代を大きく動かすまでに、死後百八十年の歳月をかけた。しかし、それは法然上人を喚び起すまで、潛流となつて民衆の心の底を流れてゆく。

この小論においては、深く人心に投影していったその菩提心を、寂後約九十年の間に書かれた數編の傳記の人間像に尋ねた。

「上求菩提 下化衆生。」

阿部次郎著『三太郎の日記』に、

「衆生を化することを外にして菩提に到るの途はないのである。衆生を救ふ事によつてのみ自己を救ふことが出来るのである。」「これは大なる斷定である。さうしてこの斷定は、事が究竟の救ひに關する限り、恐る可き眞理を含んでゐるに違ひない。」（合本三太郎の日記 第參）

と述べられている。この眞理のおそろしさは、人はこの斷定に達するために己が生涯をかけねばならぬところにある。

この句は、「上^ニ求^{ムル}菩提^ヲ 下^ニ化^{スル}衆生^ニ。」と訓ずることが出来る。みずからの衆生性に徹することの他に菩提への道はないと自覺するに至つた僧都の願ひは、化して衆生になりきることにあつたと言えるであろう。所願のとおり、この高僧の像もまた「衆生に化し」てゆき、それに應じて新たな時代の信仰が熟しつつあつたのである。

二、恵心僧都諸伝

はじめにこの小論の資料として使用した傳記について述べたい。

(一) 『首楞嚴院廿五三昧結緣過去帳』

これは結緣衆の命終の後に、生前の行狀を記しとどめたものであらう。寛和二年（九八六）九月十五日、慶滋保胤によつて草せられた『横川首楞嚴院二十五三昧起請（八箇條）』には、

「夫他界雖隔、舊交不忘。須勒名字於過去帳。記中亡日於往生院。」⁽¹⁾

とあり、この記録は結衆の病狀を看取り、その命終を安慰する集會の別處、往生院に置かれたものである。

この『過去帳』はその巻頭に、「長和二年七月十八日始記」とあり、惠心僧都入寂に先だつこと四年、僧都七十二歳の時に起草されている。⁽²⁾ その所載の『前權少僧都源信』の傳は寂後あまり年月を経ずして編集されたものと見ることができ、その年時を推定するには、左の記事が有力な參考となるであらう。

「爰僧都弟子能救。年來居近江國甲可郡石倉寺。去年十月到來。陳云。年齡老邁不能行步。奉拜大師。是最後也。陳了。即歸。其後僧都送書云。明年春夏間。欲必相會。云云。而自然有障礙。遂本意之間。去六月十日寅時。夢見能救到僧都室。僧都欲遠行。其路左右。諸僧陳列。有四童子。形服甚美。左右相敬。列僧而立。大途似横川迎講儀式。僧都示云。以小童爲先。以大童爲次。云云。依命調立已了。向西步行。能救夢中思惟。從地步行。此事性哉。即時漸上。履空而行。口唱云。超度三界。超度三界。再三唱之。夢覺已後。語僧法救。尼賢妙等。彼此共云。僧都入滅。十八日横川僧壽尊來著。即問其由。答云。今月十日入滅已了。夢想有實。諸人驚感。」（首楞嚴院廿五三昧結緣過去帳）⁽³⁾

これは僧都入寂のありさまを、六月二日から日ごと詳しく記した直後に提示された挿話である。「去年十月」近江國から到來した弟子能救は、生前の僧都と最後の暇乞いをして故郷へ歸つてゆく。その後僧都は書を送つて、「明年春夏間」もう一度ぜひ會いたいと言つてやる。そうしている間に、能救は六月十日、僧都の入寂往生の姿を夢に

見る。十八日になって横川の僧壽尊の來著、それによって「今月十日」、僧都の入寂を聞き、夢が事實であつたことに驚くのである。

これは僧都の入寂の日、寛仁元年六月十日を支點として、その前年十月より、その翌年（寛仁元年）六月十日までのできごとを記したのである。ここに「去年十月」といい、「明年春夏間」という表現から推定すれば、この記事が書かれた年時の上限は寛和元年六月十八日、下限は少なくとも同年末ということになる。すなわち僧都入寂の年の内に、この『過去帳』は作成されたことを示していると思われることができる。

また、これにつづいて

「又有^リ僧^ニ。與^リ僧都^ニ有^リ師弟之契^ヲ。入滅^ノ後。欲^シ知^リ生處^ヲ。數月祈念^{スル}。夢^ニ見^ユ僧都^ニ。」⁽⁴⁾

と記されており、寂後少なくとも數か月以上の経過は見込まねばならない。

以上によれば、この傳は寛仁元年六月十日以後數か月から、しかも年を越さないで成立したことを證しうる。だとすればこれは他の傳に比して入寂後もっとも近い年時に成つたものである。

(二) 『大日本法華經驗記卷下所錄 楞嚴院源信僧都傳』

この傳の成立年時については、

「首楞嚴院沙門鎮源控 長久元年季秋之月記矣 當師滅後廿四年 其說可^レ信」⁽⁵⁾

と別記あり、この年は一〇四〇年、まさに僧都寂後二十四年である。しかも横川の僧の手になつたものとして(一)につぐ貴重な資料である。

(三) 『延曆寺首楞嚴院源信僧都傳』

この傳記の編者の名は未詳であるが、僧都入室の遺弟であつた横川慶範上徳と相談して二、三の記事を加えた旨、

卷末に記されている。

「於^レ是^ニ 尙書右司郎。縱容^{シテ}命^ヲ予^ニ曰^ク。近^ゴ曾^{アリ}有^ニ天台^ノ碩德^ヲ。授^ク記^ニ錄^{セル}僧都^ノ平生^ノ之書^一卷^ヲ上^ニ。文詞殊錯^ニ。終始不^レ允^ニ。汝宜^{シテ}筆削^{シテ}著^ス述^ス僧都之遺美^ヲ。予即^チ避^ケ席^ヲ輯^ク曰^ク。上德之行狀。下愚不^レ能^レ述^ス。愁^モ雖^モ預^ニ其^ノ文^一。棄^テ以^レ如^レ忘^ル。經^ニ三^ノ兩年^ノ之間^ニ。一夜夢^ニ有^リ僧^一。命^{シテ}云^ク。汝若^シ作^ニ横川^ノ僧都^ノ傳^一歟。答詞未^レ陳^ベ。眠^リ覺^ル天^ノ明^ニ。由^チ是^ニ不^レ顧^ミ屏^ニ憲^一。握^{リテ}筆^ヲ叙^{セリ}之^ヲ。但^レ彼^ノ記錄^ノ之外^ハ。加^{セリ}載^ス往年僧都入室^ノ遺弟^ノ。横川^ノ慶範^ノ上德^ノ相談^ノ。藤^ノ宰相^ノ供^ニ養^{セル}經^ニ卷^一曰^ク之行事^一。及^ビ耆舊^ノ傳來^{セル}。往生靈異^ノ趣^ヲ」⁽⁶⁾

ここに掲げられた「天台碩德」とは誰であるか不明であるが、「記^ニ錄^{セル}僧都平生^ノ之書^一卷^ヲ」とは(一)の『過去帳』所載の傳記であろう。理由は、この傳記の文と過去帳のそれとを各所に照合することができるからである。たとえば、この傳記に脱落の個所があり、かなりの内容の欠如を思わせるが、『過去帳』の文によってその大半を埋め合せることができる。⁽⁷⁾ この個所についてはいずれ本論でふれるつもりである。

「横川慶範」とは、二十一歳まで僧都に師事、後に平等院初代の別當となり、康平四年(一〇六一)に寂した人物である。故にこの年次はこの傳記成立の下限と見ることができる。少なくとも僧都寂後四十四年以内は編集されたものであることを知りうるのである。

なお、この傳記の卷末に、

「當今上皇帝正元元年己未二百七十七年歟」⁽⁸⁾の記載があり、正元元年(一二五九)の書寫によるものであることを傳えている。

四 『續本朝往生傳・權少僧都源信』

著者は大江匡房。その歿年は天永二年(一一二二)であるから、これ以前の成立と見て僧都の寂後約九十年の作で

ある。

文中、「廿五三昧過去帳云」とか、「別傳云」、あるいは「此事詳『別傳』」とか記されている記事は、⁽⁹⁾ それぞれ前記(一)および(二)の傳記を指している。(三)の方はその原本が見あたらず不明のまま、あるいは後代の加筆かとも言われていたが、大正の初年、僧都九百年遠忌にあたり、『惠心僧都全集』の編集の際、叡山經藏から發見された古寫本とその引用文の照合によって、「別傳」とはまさしく(三)の傳記であることが明らかとなった。⁽¹⁰⁾

このように、僧都の身近かな人々の記録に據って忠實に僧都の姿を捉えようとする本書の意圖は高く評價されていると思う。

(四) 『今昔物語卷第十五・源信僧都母尼往生語第卅九』

これも僧都を去ること九十年以上の作品であり、しかも文學的潤色を否定しえないために、資料としての價值には疑問があろう。しかし、出色の感動深い作品であり、僧都の人間像がいかに後代の人心に定着したか、その姿を見とどけるために、輕視することのできない傳記と思う。

この他に、享保三年(一七一八)、大和の恕哲の作になる『惠心院源信僧都行實』があり、あるいはまた、元治二年(一八六五)、叡山の法龍の作になる『惠法僧都繪詞傳』があるが、いずれも遙かに世を隔てた著作であり、この小論の視野の外にある。

三、かの願に相叶う

『首楞嚴院廿五三昧結緣過去帳』に左の記事が錄されている。

「往年有人儻問云。和上智行。世無等倫。所修行法。以何爲宗。答念佛爲宗。又問諸行之中。以理爲勝。念佛之時。觀ニ法身不。答只唱ニ名號。又問何不觀理。答往生之業。稱名可足。本存此念。故不觀理。但欲觀之。亦不爲難。我觀理時。心明通達。无有障礙。云云。見其意氣。所解似深。今靜念之。一念實相。萬緣遮心。誰觀理時。明了無碍乎。是末代希有之事也。蛇能知蛇足。智者自可知。抑僧都心無諂誑。言不過實。故仰信之。」⁽¹⁾

僧都自身は理觀すら可能であつた。その時、心意は明徹し、何の障礙もなかつた。ところがその僧都の念佛は觀念のそれではなく、稱名一途だつたというのである。往生の業にはそれで充分だという信念に支えられてのことであつた。これは僧都との問答の形で示され、僧都自身の口からそれが語られている。僧都入寂後間もなくして書かれたこの傳記は、惠心僧都の人間像をこのように描いているのである。さらに、入寂後四十四年の間に編集された『延曆寺首楞嚴院源信僧都傳』⁽²⁾にもこの記事をとりあげ、そしてまた、大江匡房の著した『續本朝往生傳』にも、「別傳云」として同様の記事を載録⁽³⁾しているところからすれば、僧都入寂後約九十年においてもこの像は崩れなかつたものとみえる。

僧都寂後二十四年にして書かれた『大日本法華經驗記』載録の『楞嚴院源信僧都傳』には右の記事はなく、臨終の時點を捉えて次のように記されている。

「僧都氣色忿々。似ニ入滅近々。大衆皆還畢。留ニ慶祐阿闍梨。密々示言。年來之間。以ニ一乘善根事理功德。廻ニ向西方。願レ往ニ極樂上品下生。今有ニ二天童。而來下言。我兒率天。彌勒菩薩。使者也。聖人偏持法華經。深解一乘理。以ニ是功德。當レ生三兜率。是故我等爲レ迎ニ聖人。今來此處。有ニ數萬天。可ニ迎攝。我等

且、爾告耳。僧都語三天童言。生兜率天。奉見慈尊。雖無極善根。弟子。頃年深有所願。捨身他世。往生極樂。而見彌陀。聽聞妙法。慈尊加力。送我極樂世界。當拜彌勒。天童早還。以此誓言。當啓慈尊云云。又近頻觀音來現。是故無疑。必生極樂。慶祐阿闍梨聞已。流淚隨喜。⁽¹⁴⁾ひとえに法華經を持し、深く一乘の理を解した僧都はその善根の故に、彌勒菩薩の招きを受ける。ところが、一生補處の地位を約束せられる兜率天上生を目前にしながらも、一切の善根功德を西方極樂に廻向し、他を顧みることにはなかつたのである。そういう聖者として捉えられている。

この二つの惠心像に見られる共通の搖曳をわれわれはどのように解すべきか。理觀を放棄して稱名を選び、兜率上生の招きを辭してただ西方極樂上品下生を願う聖者に「所解似深」として「仰信」し、「流淚隨喜」する人々の心情を推察せざるをえないのである。

もともと傳記の人間像は、己が理想像の投影である。だとするならば、これは僧都の指に執著した視線が、それがゆびさす方向に轉じはじめた時代の思潮と見ることができであろう。僧都の願ったところにこそ、僧都の眞の姿はあつたのである。時代はそれを捉えはじめたのである。

僧都の寂後四十年、『法華驗記』が書かれてから十七年、それは永承七年（一〇五二）のことである。われわれは末法第一年を迎える。⁽¹⁵⁾このことは、この間の事情を語るに實に象徴的な思想史的事象といわねばならない。人々はこの間に「乘善根事理の功德を失い、理觀を斷念しなければならなくなつてゆく。

「衆生障重。觀難成就」。是以大聖。悲憐直勸專稱名字。⁽¹⁶⁾

「極重惡人無他方便。唯稱彌陀。得生極樂」。⁽¹⁷⁾

往生要集のこの句々に、新たな自覺をもつて人々の眼は注がれはじめたのである。あるいはまた、

「謂造^{グレルモノ}五逆罪^{ノヲ}。亦得^{レドモ}生^ニ西方^ニ。兜率^ヘ不^レ爾^ヲ。」⁽¹⁸⁾

という一句に接したとき、兜率と對比の上で、改めてゆびざされた西方への意義を人々は認識しはじめるのである。『往生要集』大文第三極樂證據・第二對兜率の章は、そうした意味で極めて重大な一章と言わねばならない。兜率上生の願から極樂往生の願へと轉換する理論的根據をこの章は與えたに相違ないのである。しかもそれは、この二つの世界の質の差異であるよりも、願生をめざすわれらの側の問題であつたのである。

要するに以上二つの惠心像のもつそれぞれの矛盾は、惠心僧都の著、『往生要集』の思想の時代への浸透の度を示していると云えるであろう。それは、換言すれば、固定しつゝあつた天台教學の呪縛から、身をよじつて離脱していった時代思潮の、これは惠心像の把握の道程の記録なのである。だとすれば、こうした轉換期に立つ僧都の置かれた立場と、めざす方向とを、これらの記事はいみじくも捉えていると言わなければならない。

僧都の臨終の次第と後日談とを、『續本朝往生傳』は次のように録している。

「最後臨終。專心^{ニシテ}不^レ亂^レ。念佛^{シテ}而^{シテ}紹^ニ後日覺超僧都^ヘ。夢問^ニ其生處^ヲ。答^ニ以^ニ下品^ニ。此事詳^ニ別傳^ニ。」⁽¹⁹⁾

この『別傳』とはすでに述べたとおり、『延曆寺首楞嚴院源信僧都傳』であるが、今それを檢するに、これに應ずる記載を見出すことができない。この傳記には、原本九紙にわたり脱落の旨、補註がある。多分、そこに埋没したものであらうと思われる。ところが、この殘闕は『首楞嚴院廿五三昧結緣過去帳』によつて補うことができる。すなわち次の文である。

「有^ニ一僧^ニ。與^ニ僧都^ニ有^ニ師弟之契^ニ。入滅^ノ後。欲^{シテ}知^ニ生處^ヲ。數月祈念^{スル}。夢見^ニ僧都^ニ。問^ニ云^ク。生^ニ極樂^ニ乎^ト。答^ニ可^レ言^レ生^ニ。亦^レ可^レ言^レ不^レ生^ニ。問^ニ何故^ニ云^フ爾^ヲ。答^ニ纔免^レ苦故^ニ云^フ爾^ヲ。問^ニ此言^ニ不明^ニ。實^ニ往生^ニ歟^ト。答^ニ然^ニ。問^ニ既^ニ遂^ニ本意^ニ。爲^ニ大喜^ニ乎^ト。答^ニ最爲^ニ大喜^ニ。問^ニ若^ニ既得^ニ生^ニ。何故^ニ前^ニ云^フ亦^レ可^レ言^レ不^レ生^ニ乎^ト。

答 聖衆雲集。圍ニ繞佛ニ時。我在ニ最外ニ。故亦言フ不レ生也。又問ニ自事ニ云。我可レ生ニ淨土ニ不。答 不レ可レ生。問 有ニ何過。不レ可レ生。答 汝怠慢也。問 終不レ可レ生乎。答 汝雖ニ怠慢ニ。有ニ成佛ノ願。此事善哉。譬如下レ人禁ニ固深屋ニ。若有ニ智慧。自得ニ逃免上。成佛之願。亦復如レ是。雖レ沉ニ生死ニ。可レ得ニ出離ニ。問 若爾以ニ此願ニ可レ生ニ淨土ニ不。答 有レ願無レ行。猶以爲レ難。問 若悔ニ往日過。今増精勤者。可レ遂ニ往生願乎。至于此問。暫不答レ之。少時思惟。答云。猶難。云云 凡生ニ極樂ニ。極難之事也。故我在ニ最外ニ。聞ニ此事一也。慚愧不レ少。」(21)

夢に僧都にまみえた僧が、その生處を伺ったところ、その答は明確ではなかった。鋭く切り込んでゆくひたむきな問いのうちに、明らかになつていったのは、僧都の位置は極樂の最外であるという事實であつた。僧都にしてそうである。成佛の願はそれほど成就しがたいものであることを思い知つたというのである。この難澁な答えは、淨土往生にはこの現身のままの「今増精勤者」の一線上には求むべくもない、飛躍と轉換、いわば廻心への何ものかが必要であることを暗示させる。これは後述せんとする『道心』に關わる問題である。

このあと、いわゆる『別傳』は次のような挿話を傳えている。これもやはり『過去帳』の踏襲であるが、注目すべき一章である。

「今依ニ此夢ニ。思ニ惟舊事ニ。僧都往年自案ニ經文ニ。圖繪彌陀來迎之影像ニ。其中比丘衆多菩薩衆少。人或問云。何故菩薩少數。答。望ニ下品蓮ニ也。復問。何不願ニ上品。還願ニ下品哉。答。揣ニ我分ニ也。」(22)

今、この夢によつて思いあたる節があるとして、僧都はすでに生前、下品願生の思いを洩らしておられたし、その所行もそれに依つていられたが、ある時、どうして上品を願わず、下品などを願われるかと尋ねたところ、その

答は「揣我分也」ということであつたと記している。そしてさらに語をついで、

「其、近習、弟子。遇、終焉、之者。相談曰。大漸之事。教人讀無量壽經。下品上中二生之文句。相叶、彼願。一生、下品之蓮臺。歟。如此之夢。所示雖多。不能具勒。」⁽²³⁾

その臨終に當つて觀經下品の章を讀誦した弟子たちの意中は、師の平常の志にこたえてのことであつた。「揣我分」とは、僧都が身をもつて示された願生の姿であつた。

僧都の生處を極樂の最外とし、下品の蓮臺とするこの思想は、僧都の善業に對する相對的な評價ではなくして、下品こそ我等が分とする僧都の心情に對する率直な理解から出たものに他ならない。それは、私情を交えない、『往生要集』への忠實な信憑とも言えるであらう。

四、道心の門

『續本朝往生傳』には、次のような挿話がひそやかに記されている。

「共乘月登閣。偏修念佛。歸房之後。大悔曰。今夜之事頗有清淨業之思。是又魔緣也。云云
才學、慢心常動於懷。恐此深赴道心門。」⁽²⁴⁾

名月に對し、高閣に坐して獨り靜寂の境に念佛三昧に入る僧都の心境は、清らかに澄みわたり、幾多の先德高僧の到達した透徹の境に違いなかつた。その時である。ぴしりと、嚴しい鞭が加えられる。それは、自己満足、自己陶醉に對する自省であり、悔悟である。山を擧げて貴族社會、世俗權勢の滔々たる奔流の中に没していた時勢の中で、僧都をしてそうした名聞利養から徹頭徹尾遠ざけたものは、才學の慢心に對する自省の鞭であつた。偉大なるが故にきびしく、誠實なるが故に執拗に課せられるこの試練と、僧都は戦いつづけねばならなかつた。こうして開

かれていったのが念佛の一門だったのである。その道程は常に悔悟によつて導かれた。しかもこれは懦弱な自己放棄に由來するのではなく、強靱な意志の所産である。「深赴道心門」とはこの謂である。

こうした限らない自己内奥の透徹の兆しは、すでにその幼少の頃に始まつていたと言えるかもしれない。『延暦寺首楞嚴院源信僧都傳』によれば、次のような話が伝えられている。

「僧都幼而岐嶷。有成人之量。自孩至童。不好兒戲。正五。九。三箇之月。於高尾蘭若。齋戒精勤。不雜人事。夜夢。寺中有經藏。藏中有大少二鏡。明暗不同。其處有僧。握一暗鏡。與此兒童。兒童不肯受之。欲大明鏡。僧相談曰。彼明鏡非是汝分。以此少鏡。到於横川。可加磨瑩。努々自愛。兒童夢覺。横川者不知何處而已。」

おそらくこの説話は後年、入室側近の子弟に語られた回想であつたろう。高尾寺の一坊の中で一人の僧によつて與えられたこの教訓は、幼い魂に焼きついて離れなかつた。夢か現實かはもはや問うところではない。幼年期から少年期に向かうこの重要な時期に、人生の理想が雲の如く湧き出る、いわば立志の年齢に、人間形成の核ともいふべき自我意識のめざめに、思い知らされたのは、地方の名族の末裔を父に持ち、斜陽末流の血を母に受けた己が出自の限界であつた。⁽⁸⁰⁾

古代貴族社會のもつ強固な枠組みの中で、理想に目覺めた一人の俊英な少年にとつては、これは餘りにも苦しい桎梏であつた。それはわれわれの想像を絶するものがあつたであらう。

この教訓は、以後の人生において、この少年を絶えざる「磨瑩」に驅りたてるとともに、この桎梏は有形無形の抑壓となつてその成長過程の中に作用しつづけるのである。

ようやく、齡六十にして權少僧都に任ぜられながら、翌年には狀を修して固辭し、以後、官權との交わりを一⁽⁸¹⁾

切絶つに至る擧に出たとき、恐らくは老年の僧都の腦裡には、少年の時に印せられたこの一暗鏡が、再びそのにぶい光を發したであらう。

あるいはまた、『往生要集』においてその到達の地點に、

「答。上品之人階位設深。下品三生。豈非我等分耶。」〔大文第十問答料簡・第二往生階位〕⁶²⁾

と書きとどめたとき、あるいはまた、死に近き日、人から問われるまに、

「復問。何不願上品。還願下品哉。答。揣我分也。」〔延暦寺首楞嚴院源信僧都傳〕⁶³⁾

と答えたとき、あの蘭若の經藏の中で、差し出された一人の僧の冷嚴な手を思い浮べてたであらう。

僧都の民衆への願ひは、實は血の願ひである。同族同類への願ひである。僧都は意を決して横川に去る。しかし横川に去つても自分を育てたものが、古代貴族社會を地盤とする天台教團である以上、そしてまた民衆への志向が天台教學からなされなければならない以上、この桎梏は深く僧都を呪縛しつづけたに違いない。僧都の内心の戦いはそこにあつたと思う。『往生要集』三卷はその苦闘の記録とも見ることができるであらう。

この視點から、今その生涯における宗教的人間の形成過程をたどつてみよう。

『延暦寺首楞嚴院源信都傳』には、若き僧都の姿がこのように描かれている。

「天延年中。以_ニ其_一綱楚_一。預_ニ廣學堅義_一。請_ニ少僧都禪藝_一。爲_ニ探題博士_一。問答之間。有_ニ疑難得否_一未_レ判_一。

翌日_一於_ニ阿闍梨房_一再_ニ精義理_一。遂_ニ振_ニ及科之芳名_一。于時春秋卅二矣。山上院內。講經法會之筵。論義決擇。智辨拔群。」⁶⁴⁾

また『續本朝往生傳』には、

「才智軼_レ輩。問答決擇之庭。莫_レ不_レ令_レ屈辱其人。」⁶⁵⁾

惠心僧都における道心

と記されている。これから察するに、恐らくすでに山内では少壯氣鋭の學者として、その雄辯と智略は令名を馳せていたのであろう。學匠をもつて自ら任じ、その學殖と辯才は當るものなく、矜り高き時代であつた。討論に當つては相手を完膚なまで叩きつけ、その才智を辯舌に乗せ、流れるように説き去り説き來る自信滿々の姿を想像することができる。

ところが、この得意の時代に長く止まることはできなかった。名聞利養に向かいつつある自己自身に對する省察が徐々に内心に萌しはじめたのである。その轉機は母によつて與えられる。

「先是、^レ邂逅^リ預^ニ公私之請用^一。若有^ニ達^シ嚷^ノ物^一。先^ニ贈^ニ堂上^一。其母泣報曰。水薪寒溫之訪^ヒ。非^レ下^ニ嘆美^一者^ニ上^一。尼之所^ヘ願^フ者。唯欲^レ令^ニ汝^一竟^ニ究^セ頓證菩提之道^一也。受^ニ其^一箴誨^一之後。永^ニ以^一書^ニ紳^一。不^レ出^ニ山門^一。」（延曆寺首楞嚴院源信僧都傳）³⁰

早くより山に登り、父母を顧みることができなかったが、今父を失い母一人を當麻の里に残して研學に精進する日々、ともすれば心に翳る思いはその生活の資である。同じ傳記によれば、僧都がひそかに父母の家を辭し、叡山を攀じたところに

「父母號泣。不^レ知^ニ何^一去^一。」³¹

とさえ記されている。

古里の家に残す母への思いが、そうした過去を背負っているとすれば、「磨瑩」の勞を必然的に榮達への道に振り向けることになるのも當然と言わねばならない。ましてそれは當時、山上での世俗であつてみれば、なおさらのことである。だが、それは、據點である母自身によつて覆される。わが子を山に送つた母の願いはそこにはなかったのである。

「今ハ昔、横川ノ源信僧都ハ大和國、葛下ノ郡ノ人也。幼クシテ比叡ノ山ニ登テ學問シテ、止事无キ學生ニ成ニケレバ、三條ノ太后ノ宮ノ御八講ニ被召ニケリ。八講畢テ後、給ハリタリケル捧物ノ物共ヲ、少シ分テ、大和ノ國ニ有ル母ノ許ニ『此クナム后ノ宮ノ御八講ニ參テ給ハリタル。始タル物ナレバ、先ヅ見セ奉ル也』トテ遣タレバ、母ノ返事ニ云ク、『遣セ給ヘル物共ハ喜テ給ハリヌ。此ク止事无キ學生ニ成リ給ヘルハ、无限ク喜ビ申ス。但シ、此様ノ御八講ニ參リナドシテ行キ給フハ、法師ニ成シ聞エシ本意ニハ非ズ。其ニハ微妙ク被思ラメドモ、姫ノ心ニハ違ヒニタリ。姫ノ思ヒシ事ハ、『女子ハ數有レドモ、男子ハ其一人也。其レヲ、元服ヲモ不令爲ズシテ、比叡ノ山ニ上ケレバ、學問シテ身ノ才吉ク有テ、多武ノ峰ノ聖人ノ様ニ貴クテ、姫ノ後世ヲモ救ヒ給ヘ』ト思ヒシ也。其レニ、此ク名僧ニテ花ヤカニ行キ給ハムハ、本意ニ違フ事也。『我レ、年老イヌ。生タラム程ニ聖人ニシテ御セムヲ心安ク見置テ死ナバヤ』トコソ思ヒシカ』ト書タリ。」（今昔物語卷第十五・源信僧都母往生語第卅九）

「女子は多くいますが頼りとする男子はそこも一人です。それを元服もさせず御山へやり學問させたのは、多武の峰の増賀聖人のように尊い聖人になって、この年寄りの後世を導いていただきたい、その思いだけだったのです。このように名僧知識として華やかにふるまってもらうためではなかったのです。私はもう年老いました。せめて生きてゐる間に、聖人におなりになったそこもどのお姿を一目見て、思い残すことなく死にたいと思うばかりです。」この書狀を涙の中で披見する。この母の聲は僧都の血の中に籠る卜部一族の、遠い喚び聲であり、そしてまた、今や庶民の中に沒し切らうとする清原氏末裔の祈りの聲と聞くことができるであらう。

「僧都、此レヲ披テ見ルニモ涙ヲ流シテ、泣ミク、即チ、亦、返事ヲ遣テ云ク、『源信ハ、更ニ名僧セム心无ク、只、尼君ノ生キ給ヘル時、如此ク止事无キ宮原ノ御八講ナドニ參テ、聞カセ奉ラムト思フ心深クシテ念ギ申シツルニ、此ク被仰タレバ、極テ哀レニ悲クテ、喜シク思ヒ奉ル。然レバ、仰セニ隨テ山籠リヲ始テ、聖人ニ成ヌ、

「今ハ値ハム」ト被仰レム時ニ可參キ。不然ザラム限りハ山ヲ不可出ズ。但シ、母ト申セドモ極タル善人ニコソ御マシケレ」ト書テ遣リツ。」⁽³⁹⁾

『今昔物語』はこのように語り繼いでいる。

「哀レニ悲シクテ、喜シク思ヒ奉ル。」とは、その聲にゆすぶられた僧都の心情を語って餘りあるであろう。その遠い喚び聲を聞いた今、己がとるべき道は、出家による『出世』の道ではなく、『遁世』のそれに他ならなかった。いわゆる再出家の道である。かくして「不知何處」としたその横川の天地が眼前に開けてくるのである。

そうして、榮光の座を蹴つて籠る山の日々にあつても、

「其ノ返事ニ云ク、『今ナム曾落居テ冥途モ安ク思ユル。返ミス喜シク思ヒ聞ユ。努ミメ、愚ニ不可御ズ』ト。

僧都、此レヲ見テ、此ノ二度ノ返事ヲ法文ノ中ニ卷キ置テ、時々取り出シテ見ツ、ゾ、泣キケル。」⁽⁴⁰⁾

と叙するこの物語の行文に接して、私は、ふと熱いものの込み上げるのを禁じえない。この説話は決して架空のものではあるまい。それを證するすべはないが、僧都の求道の道程において、母はこうした存在に相違なかったと私は思う。横川への道の直接の動因は母にあった、そう言えるであろう。これは洞察である。それは、常に「磨瑩」⁽⁴¹⁾の據點だったからである。

しかし、一方では、それを迎えるものとして、僧都の内心に熟しつつあつたもののあることは否定できない。すでに名聞利養に對する批判と反省が、眞の佛教者としての廻心へ徐々に動き始めていたことは想像にかたくない。その傳記に徴するに、これに觸れ、この間の消息を語るところはない。ただ、

「才學、慢心常動ニ於懷ニ。恐レ此深赴ニ道心門ニ。」⁽⁴²⁾

という一語は、僧都の人格的な心情機制を語るものとして、示唆するところは大きいと思う。おそらくこれは、そ

の生涯をつきまどつた命題であつたに違ひない。

僧都の身内に流れていた、かつての名門の血は、今は下降の果てに、庶民の中に没しようとするに當つて、ひときわ騒いだであらう。ひたすら學匠への道に驅りたてたものは、權勢への對抗の思いであつた。そう見るのは皮相の見であらうか。もしそうだとすれば、その驅りたてた研學心そのものは、また深く僧都の内心に浸潤し、道心への思いを喚起したに相違ない。こうして、當代稀に見る少壯氣鋭の學匠から、眞の佛教徒としてのめざめを次第に熟せしめていったのである。これは、庶民性への回歸である。

法橋の位は甘んじて受けたものの、弟子嚴久大僧都を介しての權少僧都昇進という、この皮肉な事の成り行きは、佛子源信の到底堪えらるべきことではなかつた。今は、そうした名聞から超然たりうる自信の中にあつた。『明年修狀固辭。不從其職。』⁽⁴³⁾の擧はこうした内情を負つていたと思われる。

母の涙の誠告によつて、意を決して横川に入山する、この『今昔物語』の説話は、僧都の生涯につきまどつて離れなかつた、研學と道心、精進と沈潜、利智の自信と頑魯の自覺、……そうした交錯對比の課題の形象化と見ることができるであらう。それは幾度かの入山遁世を重ねることによつてひとつひとつ、脱皮してゆくのである。叡山への剃髮出家、慈慧大僧正への入室師事、そして横川への再入山、更に花台院への隱居、そしてさらに靈山釋迦堂への入籠と、それは示寂の寸前までつづくのである。⁽⁴⁴⁾

僧都の宗教者、念佛者としての實踐は、まさに幾重にも遂げられるこうした遁世の過程の中でなされる。その自己自身への追究は、同時に十方法界の衆生への追究に他ならない。大和國の一野人の子の、限らない精進研學は、庶民の子なるが故の上昇であり、その過程において次々となされる道心への深化もまた、庶民の子なるが故の下降である。その宗教者としての人生の岐路には、常にこれが指針となつて働いてゐる。問答決擇の場で相手を屈服さ

せずにはおかなかったという學匠たるの矜持と氣迫は、實は貴族の社會に伍してひけはとらぬという庶民の子なるが故の抵抗と發憤の表白ではないか。それが實證せられた以上は、よし母の訓戒なくとも、弊履のごとく捨てて顧みないはずの地位と名聲であつた。この轉機を経た後、はじめて民衆佛教者としての實踐が開始せられるのである。僧都が眞に庶民の子として再生するのは、かくして横川の人となつたときであり、自己自身の得脫は、同時に同類を救済する道の發見でもあつた。その再生の立場確立の宣言こそ、『往生要集』の撰述であると見ることができである。

今までの研學の蓄積の一切を傾けて、濁世末代の目足たらんとするこの書の目的が『易覺易行』に置かれたのは決して偶然ではない。そしてまた、この書の成立と相前後して僧都の着實な實踐活動が首楞嚴院二十五三昧會の結成を主軸に開始されるのも、また偶然ではない。

五、衆生に化する

さきに觸れたひとつの挿話を、ここでは『延曆寺首楞嚴院源信僧都傳』によつて伺つてみよう。(46)

「往年或人偷問曰。和尚知行無二等倫。薰修行業。何等爲先。念佛爲先。復問。諸行之中。以理爲勝。念佛之間。觀ニ法身ニ否。答。唯唱ニ佛號ニ。復問。何不觀理。答。往生之業。稱名爲是。本自存之。故不觀理。但亦觀之。未爲難。觀理之時。心意明了。無有障礙云。」(47)

ここには、僧都の念佛觀が、おそろくは後年の人格をとおしてであらう、問答の中に端的に語られている。

『理觀——觀相——稱名』

の念佛は、この順序で僧都の宗教者としての形成過程の中で深化せられていった階程を示していると思う。とする

ならば、僧都の生涯をこの三階程の區分に分けることも可能であろう。今、その一々について詳細を明らかにすることができないが、僧都四十三、四十四歳、『往生要集』選述の時點は、

『觀相——稱名』

の展開の時期と見ることが出来る。そして、この問答の時點をこの過程に填め込むならば、これよりさらに後期に屬すると見なければならぬ。それは『稱名』の立場に到達したことを示し、しかも、それ以前の階程を包攝して回想的に語られているからである。そう見るならば、これは實に示唆に富んだ一節と言うことができるであろう。

宗教の論理には、高次のものがいいよ深化することによって次第に下降し、ついには初源に還るといふ道程を示すことがある。それはあくまで進展に相違ないのだが、いわば『回歸』とでも稱すべきものがあるであろう。それは體驗をとおり、全人格の傾倒がなされることによって成立する宗教獨自のプロセスである。

念佛の民衆への契機の秘密はここに在ると言うことができる。その道理は、『往生要集』の念佛の展開が如實に示している。その理念はあくまで高く、その實行は極めて卑近である。著者の人間によつて裏づけられ、その全人格が投入されたに違いないこの書の特質はここにある。それは、「下化衆生」の菩提心による、著者自身の念佛の書である。

その大文第四正修念佛第三作願門に、菩提心の行相を明らかにして次のごとく言う。

「淨土論云。發菩提心者。正是願作佛心。願作佛心者。卽是度衆生心。度衆生心者。卽是攝受衆生。一生有佛國土心。今既願生淨土故。先須發菩提心也。」⁽⁴⁸⁾

發菩提心は衆生に還ることによつてはじめて眞正のものとなる。これが菩提心の眞意である。これを別の面から示したものが四弘誓願である。

「一衆生無邊誓願度。」

二煩惱無邊誓願斷。

三法門無盡誓願知。

四無上菩提誓願證。」

その一々を解説した後、これを總括して次のように説かれている。

「初一約他。後三約自。謂拔衆生二諦苦。與衆生二諦樂。總在初願中。爲欲究竟圓滿。此願。更約自身。發後三願。」

四の弘誓は『初願』に收まると言い、後の三願は自己自身の方便だと明言されている。そしてさらに語をついで、「四弘已後。可云自他法界同利益。共生三極樂一成三佛道。心中應念。我與衆生共生三極樂。圓滿究竟。前四弘願。」⁶¹⁾

と述べられている。四弘誓願の四句に、さらに二句を加えた僧都の意圖は、初願への還元を改めて強調し、確認せんとするにあつたと思われる。

この『明菩提心行相』の項の文頭に菩提心を總括して、次の句が示されている。

「總謂之願作佛心。亦名上求菩提。下化衆生心。」⁶²⁾

この心の究極のねらいは「下化衆生」にある。しかも、實は出發である。還元とは生涯をかけた出發の確證でなければならぬ。これは『止觀』の發大心の僧都獨自の解釋である。道綽禪師の『安樂集』によつて發菩提心の根源を願作佛心とし、⁶³⁾ その願作佛心とは卽是度衆生心であるとするところに、僧都一代の道心の歸結が示されていると言つていいであらう。

叡山隨一の俊英なるが故に、その才學慢心の自省の鞭が、斷えず嚴しく自己の内奥に加えられる。「利智精進」のすえに、「頑魯者」の自覺到達する。⁶⁴「頑」の字は不斷の自省の結果の表白であらう。「下化衆生」とは、菩薩が憐れみをもって衆生を眺め、衆生に對することによってなされる上からの救済ではない。化して衆生になりきるところに成立する自己自身の救いに他ならない。小乗から大乘への展開は佛教自體の歴史であるが、これはまた佛子源信の生涯でもあったのである。頑魯の己れが菩提心を起して佛たらんとする。衆生の己れが衆生を度せんとする。それが「上求菩提」への道である。かくして自己の本性に加えられる徹底的な批判と自覺、それは骨肉を截る以上の苦行であつたに相違ない。發菩提心とはこれである。

「上求菩提」は斷えざる自己の、衆生性への反省であり、自覺であり、下學である。そのあげく彌陀の誓願を聞きえたのである。「下化衆生」への道はこうして開かれる。この上下二方向の矛盾を自己において統一するには、「衆生ニ化スル」念佛以外にはありえない。僧都の道心は終にここに到達する。

寛仁元年（一〇一七）僧都七十六歳の五月に成つたと推定される『觀心略要集』⁶⁵第一舉娑婆界過失の章に次のような表白がある。

「棄^テ恩愛^ノ家^ヲ。而^モ其身^ハ入^リ深山^ニ絕域^ニ。猶^ホ染^ミ俗塵^ノ境^ニ。而^モ其^ハ心^ハ在^リ聚落^ノ田里^ニ」⁶⁶
「幸^ニ年^ニ遇^フ佛法^ニ。何^ゾ空^ニ送^リ日月^ヲ。一生^ヲ將^ニ暮^ニ。來^リ世^ニ在^リ近^ニ。不^レ貯^フ菩提^ノ之^ノ資糧^ヲ。再^ニ歸^リ三途^ノ之^ノ冥路^ニ。譬^{ヘバ}如^キ下^ニ栴檀^ノ林^ニ。不^レ攀^グ一^枝。步^ク崑崙^ノ山^ニ。不^レ取^リ中^ノ片^ノ玉^ヲ。其^ハ不^レ入^リ寶山^ニ者。誰^カ悔^ミ不^レ取^リ之^ヲ。既^ニ入^リ佛法^ニ。實^ニ山^ニ。不^レ可^ク空^ニ手^ニ而^テ歸^ル。縱^ニ有^リ下^ニ習^フ佛法^ニ人^ノ。若^シ爲^ス二名聞利養^ノ。何^ゾ異^ナ以^テ摩尼珠^ヲ。博^ク中^ノ一頭^ノ之^ノ牛^ヲ」⁶⁷
これは、觀法の秘要を説く言句の間に、思はず滲み出た著者自身の人生の涙痕とも見えるのである。

「初發心時。上求菩提之志深。下化衆生之思切。而煩惱内競起。惡緣外頻引之故。千萬人之中。遂^ニ

其心ニ最希也。大論云。菩薩發大心。魚子。菴羅菓。三事因時多。成果時甚少云云。若生ニ淨土。豈如レ斯哉。内伏ニ煩惱。外遇ニ善友。自然増進佛道。流ニ入薩婆若海。願往ニ詣安養淨刹。自行化他自在。」⁶⁹

その安養の淨刹に往詣する道はどこにあるのか。摸索のすえに捉えたものは何であつたか。

「雖レ生ニ濁惡不善世。適得レ聞ニ彌陀誓願。欲運ニ誠心念佛功。必遂中往生之素懷。諸教所レ讚多。在ニ彌陀一故也。」(同・第二寄念佛明觀心)⁶⁹

その彌陀の淨刹の、この世からのささやかな、しかし忠實な模寫が横川首楞嚴院二十五三昧會であつた。それは僧都の道心の必然の到達點であり、その念佛が次第に稱名に向かう必然を内包していたのである。

古來、理觀の書と目された最後の著作、この『觀心略要集』の終章、第十問答料簡釋疑に、かく説かれた一節がある。

「問。不レ修ニ理觀。只稱ニ一佛名號二人。得ニ往生ニ不如何。答。亦可レ得ニ往生ニ也。彼繫念定生之願。未レ云レ修ニ理觀。聖衆來迎之誓。只是至心稱名。夫名號功德以ニ莫大一故。所以ニ空假中三諦。法報應三身。佛法僧三寶。三德。三般若。如此等一切法門。悉攝ニ阿彌陀三字。故唱ニ其名號。即誦ニ八萬法藏。持ニ三世佛身也。纔稱ニ念彌陀佛。冥備ニ此諸功德。猶如下燒ニ丸香一分。衆香悉薰。浴ニ大海一一滴。用中衆河水上耳。」⁶⁰

これは、理觀を説き進んだこの書の歸結であり、僧都の念佛の究極である。

「散心念佛。誠深妙哉。智解滿脣人猶不堪ニ理觀。況尼女在俗。」「浴ニ不ニ必江海。要之去レ垢。馬ニ不ニ必麒麟。要之善走。念佛不ニ必理觀。要之往生。雖ニ散亂中念佛。只用ニ誠心。遂蒙ニ

引攝。」⁽⁶¹⁾

理觀の理に徹すれば徹するほど、初願のためには念佛は事理を兼ねねばならない。これが生涯をかけて自らの心をみつめた僧都の觀不思議境であり、これを『圓觀念佛』とされた。⁽⁶²⁾ 訣別の書ともいふべきこの著の眞意はそこにあつた。そして、ここに導いたものこそ、眞正の菩提心であつたのである。⁽⁶³⁾

「從^リ去^ル長和年中。受^ケ病^ヲ不堪^ヘ起居^ニ。然^ル猶^ホ正念不亂。念佛不退。身分^ハ逐^チ日^ヲ枯竭^シ。智力^ハ逐^チ日^ヲ增長^{セリ}。比^ニ及^ビ寬仁元年正月中旬^ノ。種種^ハ苦痛^ハ。皆悉^ク平癒^ス。」「身雖^モ非^ズ常^ニ。既^ニ免^レ最^レ後^ノ之^ノ苦痛^ニ。心^ハ是^レ明^リ了^{ナリ}。」（首楞嚴院廿五三昧結緣過去帳）⁽⁶⁴⁾

こうした日々に、この著述の筆は斷續して進められたに相違ない。心意いよいよ澄みわたり、生涯不斷の道心はそのゆきつくところを觀ていたのである。

「縱^ヒ雖^モ惡業之石重^{シト}。方^ニ乘^{ジテ}四十八願王之船^ニ。欲^フ渡^リ三婆娑憂苦之海^ヲ。自^ラ稱^{シテ}沙門^ト。振^{リテ}手^ヲ而去^リ。冥官之責不^レ知^レ所^ヲ免^ル。不^レ可^レ陳^レ不^レ遇^ニ佛法^ニ。釋迦遺教專^ニ盛弘^ニ之比^ニ之故^ニ。不^レ可^レ謂^レ不^レ具^ニ諸根^ニ。六根全備^{ヘタル}修^{シタル}行之器^{ナルガ}之故也。只墮^{メテ}三天性癡惰之失^ニ。卷^テ舌^ヲ無^ク答^フ。不^ニ亦悲^シ哉。我爭^カ必^ズ以^テ今^ニ生^ニ可^レ爲^ス生^ノ死^ノ終^ト一乎。坐^{シテ}歎^キ臥^{シテ}歎^キ。最後臨終之時^ニ。恐^{ラク}不^レ安^ニ住^ニ正念^ニ。寤^{メテモ}思^ヒ寐^セ思^フ。一期生涯之暮^ニ。定^{ンデ}難^{カラ}成^シ就^シ十念^ヲ。十念若^シ成^ベ。往生^{セリ}不^レ疑^ヒ。」⁽⁶⁵⁾

〔註〕

- (1) 惠心僧都全集第一・三五六ページ
- (2) 僧都入寂は寬仁元年（一〇一七）六月十日、年七十六。（惠心僧都全集第一・六七七ページ）
- (3) 惠心僧都全集第一・六八一ページ

惠心僧都における道心

- (4) 惠心僧都全集第一・六八一ページ
- (5) 惠心僧都全集第五・六六〇ページ
- (6) 惠心僧都全集第五・六六六―六七ページ
- (7) この傳は惠心僧都全集第五・六六五―六六六ページ 其上欄註に「不知其數云 以下原本有脫落」の記載がある。
『過去帳』は惠心僧都全集第一・六八一―二二ページ
- (8) 惠心僧都全集第五・六六七ページ
- (9) 續淨土宗全書六・二三―四ページ
- (10) 源 廣宣著『源信』・二八ページおよび三〇―一ページ
- (11) 惠心僧都全集第一・六七九ページ
- (12) 惠心僧都全集第五・六六五ページ
- この傳が『過去帳』とも、また『續本朝往生傳』とも違ふところは、「觀_レ理之時。心意明了。無_レ有_二障礙_一云。」の文に至つて「我」の一字を去つてゐることである。しかもここで、この挿話を打ち切つてゐる。これは僧都の理觀の状態を僧都自身の口からではなく、筆者の所見として述べてゐることを示してゐる。このことは僧都の理觀に對する完全な訣別を意味し、「末代希有」の高僧の姿は、いつその内面化を遂げてゐる。この故に、『過去帳』がさらに語をついで「今靜念_レ之」以下の所懷を附しているが、ここではそれを蛇足として切り棄ててしまふことができたのである。この傳が『過去帳』を「文詞殊錯」と思われる。なお、本論・三を参照。
- (13) 續淨土宗全書六・二三ページ下―四ページ上 この傳は註(12)に記した「觀_レ理之時。心意明了。無_レ有_二障礙_一」の上にまた「我」の字を加えてゐる。『別傳』の配慮が無視された感じである。その上、『過去帳』の「見_二其意氣_一。所解似_レ深。」以下の文をも採録していない。
- (14) 惠心僧都全集第五・六五九ページ
- (15) 扶桑略記「永承七年壬辰正月廿六日癸酉。屈_二請_一千僧於大極殿_一。令_レ轉_二讀_一觀音經_一。自_二去_一冬_二疾疫流行_一。改年已後。彌_二以_一熾盛_一。仍_レ爲_二除_一其災_一也。今年。始_二入_一末法_一。(國史大系第六卷・七九六ページ)

(16) 往生要集大文第七念佛利益・惠心僧都全集第一・一八八ページ

(17) 往生要集大文第八念佛證據・惠心僧都全集第一・二〇九ページ

(18) 往生要集大文第三極樂證據・惠心僧都全集第一・六八ページ

第二對兜率の章に懷感の『群疑論』によつて西方と兜率とを對比し、往生の難易について八の違いが述べられている。その第七に「重惡、異」として示されたのがこの語である。

(19) 續淨土宗全書六・二三ページ下

(20) すでに記したとおり、惠心僧都全集第五・六六五——六ページの脱落である。この全集五卷本は、昭和三年比叡山圖書刊行所より出版されたものである。そのページには頭註に「不知其數云云以下原本有脱落 或影以下至伎樂云云文依續本朝高僧傳且補之」

としてその一部は埋められてはいるが完全な補充ではない。これはさらに『過去帳』記載の文をあてることによつて完全なものとなる。

ところがこの全集五卷本の前身ともいうべき大正五年惠心僧都九百年遠忌事務所刊行による獅子王圓純編惠心僧都全集四卷本第四・四一六ページには、考として本文中の行間に註し、「已下原本九紙脱落」として空白が置かれている。

(21) 惠心僧都全集第一・六八一——二ページ

延曆寺首楞嚴院源信僧都傳（續本朝往生傳にいう『別傳』）では、「生復問。何故其爾。」以下（本論引用文、四十一字め）は、この文に相當する。

(22) 惠心僧都全集第五・六六六——七ページ

(23) 惠心僧都全集第五・六六七ページ

『過去帳』においては、この部分の末尾は次の如くである。

「如此示現所告雖多^{モト}。夢^{ヘシ}難^シ取^ツ信^ツ。故不^ニ繁^{シク}冗^セ。」（惠心僧都全集第五・六八二ページ）

僧都が平常「下品蓮」を望み、その願のとおりに極樂の「最外」に生れられたことに對するある種の疑惑を、これは表明したものと見ることができよう。その相違は、惠心像把握の道の四十餘年の道標とも見ることができよう。

(24) 續淨土宗全書六・二三ページ上——下

(25) 頭註に「姦疑孩」とあり。

(26) 頭註に「少疑小」とあり。

(27) 頭註、同じく。

(28) 頭註に「考努下疑脱力字」とあり。

(29) 惠心僧都全集第五・六六一ページ

この話題は『過去帳』をはじめ、『法華驗記』にも録されており、内容に大差は認められない。ただ、この傳がもつとも具象化されていると思われる。『過去帳』の文は次の如くである。

「少年^{ニシテ}修^ニ三齋戒^ノ之間。於^ニ彼^ニ高尾寺^ニ。夢見^ニ堂中有^ニ藏^ニ。其中^ニ有^ニ三種^ノ鏡^ニ。或^ハ大^ニ或^ハ小^ニ。或^ハ明^ニ或^ハ暗^ニ。爰^ニ有^ニ一僧^ニ。取^ニ一^ノ小暗鏡^ニ與^ニ之^ニ。小兒陳^ニ云^ニ。此^ニ小暗鏡^ニ。中^ニ何^ノ用^ニ乎^ニ。欲^ハ得^ニ彼^ニ大明鏡^ニ。云云^ニ。僧答^ニ云^ニ。彼^ニ非^ニ汝^ニ分^ニ。汝分^ニ是^ニ也^ニ。持^ニ至^ニ横川^ニ。可^ハ加^ニ磨瑩^ニ。云云^ニ。于^レ時^ニ。不^レ知^ニ横川^ニ是^ニ何處^ニ也^ニ。」(惠心僧都全集第一・六七七ページ)

(30) 首楞嚴院廿五三昧結緣過去帳の冒頭の文

「僧都^ハ本^ニ是^ニ大和^ノ國葛木下郡^ノ人也^ニ。父^ハ占部正親^ノ。母^ハ清原氏^ノ。家有^ニ一男四女^ニ。父^ハ雖^モ無^ニ道心^ニ。性甚^ニ質直^ニ也^ニ。母^ハ是^ニ善女^ニ。有^ニ二大道心^ニ。出家入道^ニ。修^ニ西方^ノ業^ニ。」(惠心僧都全集第一・六七七ページ)

太田 亮氏は、僧都の父姓『卜部』(他傳には『卜部』とあり) について、大和の卜部の一族と見、葛城の神に奉仕した古ト家の後裔であろうと推定しておられる。古ト家とは、氏の考證によれば、『令集解卷二・職員令條』あるいは『延喜式』に見える『卜部』、すなわち神祇官に採用された卜部ではなく、それとは別系統の中古初期の戸籍や古文書に見える諸國の卜部氏の一であり、わが國の古ト、いわゆるフトマニに關與した人々の名殘である。(姓氏家系大辭典第一卷・七五五——六ページ) 延暦寺首楞嚴院源信僧都傳に、「夏五月。爲^ニ權少僧都^ニ。明年修^ニ狀固辭^ニ。不^レ從^ニ其^ニ職^ニ。隱^ニ居^ニ山谷^ニ。偏^ニ修^ニ淨土之業^ニ焉。」(惠心僧都全集第五・六六四—五ページ)とあり、この「夏五月」は、同傳に「年登^ニ三十六^ニ」の年となっている。(同・六六四ページ)

(32) 惠心僧都全集第一・二二九ページ

(33) 本論・註②參照

(34) 惠心僧都全集第五・六六一ページ

35) 續淨土宗全書六・二三ページ上

36) 惠心僧都全集第五・六六三ページ

37) 惠心僧都全集第五・六六一ページ

38) 日本古典文學大系24(岩波書店刊)三九六——七ページ

39) 同・三九七ページ

40) 同ページ

41) 本論・註⑩参照

42) 本論・註⑭参照

43) 本論・註⑯参照

44) 延暦寺首楞嚴院源信僧都傳による。

45) 本論・一および註⑫参照

46) 頭註に「是疑足」とあり

47) 惠心僧都全集第五・六六五ページ

48) 惠心僧都全集第一・七四ページ

49) 惠心僧都全集第一・七四—五ページ

50) 惠心僧都全集第一・七六ページ

51) 惠心僧都全集第一・七六—七ページ

52) 惠心僧都全集第一・七四ページ

53) 惠心僧都全集第一・七三—四ページ

54) 惠心僧都全集第一・一ページ 往生要集序文「但顯密教法。其文非一。事理業因。其行惟多。利智精進之人。未_レ爲_レ難。如_レ予頑魯之者。豈敢_レ矣。」

55) 同書の序文に、「于_レ時強國之載。夏五月序。」(惠心僧都全集第一・二七三ページ)とあり、「強國」は丁の異名。丁巳に當るこの年と推定。ところが石田瑞麿氏はこの書の著作年代を、『阿彌陀經略記』が書かれた長和三年(一〇一四)より以前、『横

川首楞嚴院二十五三昧式」が書かれた永延二年(九八八)より以後とし、その間の丁の年次、長徳三年(九九七)か寛弘四年(一〇〇七)かのいずれかであろうとされている。(日本思想大系6 源信(岩波書店刊)・四五〇—五一ページ)

しかし、この書『觀心略要集』を、『阿彌陀經略記』の前に置かねばならぬ必然性が充分に立證されたとはいいたい。この小論において、この書が僧都示寂の年、しかも入寂一か月前に成ったと推定する理由は、以下に引用する句々が、死期の近きを豫見されたものと見えることにあるし、さらにこの書の末尾に記された次の語が、註4の文と對照の上で、その病床の作であることを示していると考えられるからである。

「實雖^ニ瘖聾^ニ之身^ニ。何^ノ亦不^レ導^ニ迷者^ニ乎。」(第十問答料簡釋疑・惠心僧都全集第一・三三七ページ)

このことは、僧都の念佛觀形成過程の研究の上で、さらに検討されなければならない。

56) 惠心僧都全集第一・二七五ページ

57) 惠心僧都全集第一・二七六ページ

58) 惠心僧都全集第一・二七六—七ページ

59) 惠心僧都全集第一・二七七ページ

60) 惠心僧都全集第一・三二九—三〇ページ

61) 惠心僧都全集第一・三三一ページ

62) 惠心僧都全集第一・三三一ページ 「豈捨^テ理觀^ニ之如意^ヲ。而諍^ニ散心^ニ之水精^ヲ。尚可^キ下從^ニ眞善知識^ニ速^ニ修^ニ中智^ニ圓觀^ニ念佛^上也。」

同・三三二ページ 「何人^カ從^リ二初心^ニ即^チ得^ル理耶。以^テ事^ヲ爲^シ二初門^ト。可^キレ習^フ二理觀^ヲ。又不^レ論^ニ功德^ニ。勝劣^ヲ。事理^ノ念佛^ノ俱^ニ往生^{スル}者^ハ。只可^シレ如^シ救^フ三頭然^ニ。」

63) 惠心僧都全集第一・三一二ページ・第九發眞正菩提心

64) 惠心僧都全集第一・六七九—八〇ページ

65) 惠心僧都全集第一・三三四ページ・觀心略要集第十問答料簡釋疑